

2. COMUNICACIONES

EL CARÁCTER NO PROPOSICIONAL DE LA REVELACIÓN SEGÚN J. HICK: EXPOSICIÓN Y OBSERVACIONES CRÍTICAS

FRANCISCO CONESA

I. INTRODUCCIÓN

La personalidad y la obra de John Hick destacan en el ámbito de la filosofía de la religión angloamericana actual, que tiene en este autor uno de sus representantes más influyentes. J. Hick ha formado a gran número de especialistas en filosofía de la religión primero desde el «Princeton Theological Seminary» y posteriormente desde la «Claremont Graduate School» en California. Su pensamiento puede situarse genéricamente en el marco de la filosofía analítica y la teología protestante, aunque en ciertos aspectos es crítico respecto a ambas tendencias¹.

La amplia trayectoria intelectual de J. Hick, iniciada en el Oxford de mitad de siglo, se encuentra marcada decisivamente por el «giro copernicano» que el filósofo dio en los años 70². En esta época, al reflexionar sobre el hecho de la pluralidad de religiones, propone realizar una revolución copernicana en nuestra concepción del «universo de las fes» y el lugar que ocupa en él nuestra propia religión. «Es un cambio desde el dogma de que el cristianismo está en el centro al pensamiento de que es Dios quien está en el centro y que todas las reli-

1. Cfr. CARL-REINHOLD BRAKENHIELM, *How Philosophy Shapes Theories of Religion. An Analysis of Contemporary Philosophies of Religion with Special Regard to the Thought of John Wilson, John Hick and D. Z. Phillips*, Nyköping 1975, pp. 69-109.

2. El «peregrinaje espiritual» de Hick se halla expuesto por el propio autor en *God Has Many Names*, London 1980, pp. 1-15.

giones de la humanidad, incluyendo la nuestra, sirven y giran en torno a El»³. Hick, apoyándose en la distinción kantiana entre fenómeno y noumeno, mantiene lo que denomina *hipótesis pluralista*, según la cual las diversas religiones han de ser tenidas como diferentes aprehensiones del noumeno divino único, que no puede ser conocido en sí mismo, sino a través de encuentros experienciales con El.

Uno de los capítulos centrales de la filosofía de esta religión está dedicado al concepto de revelación, el cual, como expondremos, es ampliado pero no sustancialmente modificado tras el mencionado «giro copernicano». El punto de partida del autor se encuentra en la teología protestante de mediados de siglo, según la cual hay que entender la revelación más como una acción que como una doctrina. Desde esta perspectiva se critica la concepción católica y la del protestantismo conservador, que entenderían la revelación como un conjunto de verdades expresadas en afirmaciones y proposiciones. Por el contrario, se sostiene que es menester defender una concepción de la revelación como mera historia de salvación. Hick suscribe esta tesis, a la cual da una modulación concreta desde las coordenadas de su peculiar epistemología.

Expondremos en primer lugar este modo específico de entender la revelación para, posteriormente, realizar algunas observaciones críticas.

II. LA VISIÓN NO PROPOSICIONAL DE LA REVELACIÓN

J. Hick establece una distinción tajante entre lo que denomina *concepción proposicional* y *concepción no proposicional* de la revelación⁴. La concepción proposicional, que considera la revelación como una «comunicación de verdades» es, a juicio del autor, excesivamente intelectualista y debe ser sustituida por una concepción no proposicio-

3. J. HICK, *The Christian View of Other Faiths*, en «The Expository Times» 84 (1972-1973) 38. Esta concepción será desarrollada principalmente en *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, especialmente en cap. 7 y 12, y en *The Outcome: Dialogue into Truth*, en J. HICK (ed.), *Truth and Dialogue*, London 1974, pp. 140-155.

4. Esta distinción puede encontrarse en J. HICK, *Faith and Knowledge*, London² 1988, pp. 24-31; *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, pp. 57-75; y en *Revelation*, en P. EDWARDS (ed.) «The Encyclopedia of Philosophy» 7 (1967) 189-191.

nal o concepción de la revelación como *Heilgeschichte*⁵. Según esta visión la revelación no consiste en la comunicación divina de un conjunto de verdades sino en la actuación autorreveladora de Dios en la historia. «El lugar de la revelación no son proposiciones sino acontecimientos»⁶. El contenido de la revelación es «Dios mismo que entra en la órbita de la experiencia humana mediante su actuación en la historia»⁷.

Esta manifestación de Dios en la experiencia humana es explicada por Hick de acuerdo con su peculiar epistemología de la experiencia⁸. Hick se sirve de las observaciones de L. Wittgenstein acerca de la percepción sensorial para extender este análisis a toda la experiencia humana. Según L. Wittgenstein, nuestra experiencia sensorial está mediada en algunos casos por una interpretación, de modo que «ver» es entonces «ver-como» (*seeing-as*)⁹. Hick amplía el análisis wittgensteniano aplicándolo al conjunto de la experiencia humana. Todo experimentar, dice el autor, es un «experimentar-como» (*experiencing-as*); es

5. Según Hick el intelectualismo de la concepción proposicional es patente cuando se relaciona con tres categorías teológicas básicas. En efecto, tal concepción de la revelación supone una visión particular de la naturaleza de la fe, de la Sagrada Escritura y del pensamiento teológico. Desde la visión proposicional, la fe es necesariamente entendida como una aceptación obediente de las verdades que Dios ha revelado. La Sagrada Escritura es tenida como el libro en que tales verdades están escritas y en el que son accesibles a todos. La teología es concebida como una mera sistematización de verdades ya conocidas; la labor del teólogo es simplemente construir un cuerpo sistemático de doctrina. Cfr. J. HICK, *Faith and Knowledge*, London² 1988, p. 24-26.

6. J. HICK, *Revelation*, en P. EDWARDS (ed.) «The Encyclopedia of Philosophy» 7 (1967) 190.

7. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, p. 68.

8. Encontramos su epistemología desarrollada especialmente en *Faith and Knowledge*, London² 1988, pp. 95-119; *Religious Faith As Experiencing-As*, en G. N. A. VESLEY (ed.), *Talk of God*, London 1969, pp. 20-35; *Seeing-As and Religious Experience*, en W. L. GOMBOCZ (ed.), *Philosophy of Religion. Proceedings of the 8th International Wittgenstein Symposium Part 2*, Vienna 1984, pp. 46-52; *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989, pp. 153-171. Exposiciones claras de la epistemología del autor se pueden encontrar en CARL-REINHOLD BRÄKENHJELM, pp. 69-109 y CH. GILLIS, *A Question of Final Belief. John Hick's Pluralistic Theory of Salvation*, London 1989, pp. 43-69.

9. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. ANSCOMBE, London 1958, § 77, 228 y pp. 193-208. Wittgenstein señala cómo ciertas «pictures» ambiguas pueden ser vistas de más de un modo, como, por ejemplo, un pato en un momento y un conejo en otro. T. Penelhum considera que aquí hay reminiscencias de las teorías idealistas de la percepción postkantianas. Cfr. T. PENELHUM, *Problems of Religious Knowledge*, London 1971, p. 145.

decir, toda experiencia está mediada por una actividad interpretativa del sujeto. En cada experiencia humana reconocemos o identificamos mediante un concepto aquello que se nos presenta, adquiriendo así conciencia del significado que la realidad tiene para nosotros.

Esta actividad interpretativa está presente ya en el nivel puramente físico de percepción de la realidad. Pero en este nivel el sujeto carece de libertad plena en su actividad ya que el mismo instinto de supervivencia le fuerza a una interpretación concreta. Sin embargo, en cuanto accedemos a niveles superiores de interpretación nos encontramos con situaciones más ambiguas donde, por consiguiente, la libertad del sujeto es mayor. Así, junto a una interpretación física de la realidad, es posible alcanzar una interpretación ética. Pero podemos aún trascender la ética e interpretar el mundo de un modo religioso. Esto se produce de modo voluntario y tiene lugar cuando nos encontramos en una situación total que tiene un carácter ambiguo.

Ese elemento interpretativo de la experiencia humana en el nivel religioso es denominado por Hick *fe*. La fe es definida de acuerdo con esto como «aquella contribución subjetiva y libre a la experiencia consciente que es responsable de su carácter distintivamente religioso»¹⁰. La palabra *fe* designa así el ejercicio de nuestra libertad cognoscitiva en el nivel religioso. La libertad cognoscitiva crece de acuerdo con el nivel de interpretación y alcanza su grado máximo en el nivel religioso¹¹. «La fe es el elemento de una interpretación libre en el interior de la experiencia de la presencia divina, o de nuestra dependencia como criaturas, o del significado religioso de los acontecimientos personales e históricos y del mundo como un todo»¹².

Desde esta epistemología, Hick explica lo que entiende por revelación: «La *Heilgeschichte* es el modo en que ciertos segmentos de la historia humana fueron experimentados por hombres de fe y empezaron a ser entendidos y recordados como la historia de la relación gratuita de Dios con su pueblo. Lo que el cristianismo entiende por historia de la salvación es un particular curso de la historia que fue interpretado a la luz de un profundo y consistente monoteísmo ético. Ellos vieron a Dios actuando en su entorno en acontecimientos que, por tanto, poseían un significado revelador. La *Heilgeschichte* es así

10. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, London 1989, p. 160.

11. Cfr. *Ibidem*, pp. 160-165. *Passim*.

12. J. HICK, *Faith and Knowledge*, London² 1988, p. IX.

una porción de la historia vista «desde dentro» por la iluminación de una particular fe religiosa»¹³.

Según Hick, estos hechos y acontecimientos que están en la base de la revelación podrían haber sido interpretados desde perspectivas puramente históricas o psicológicas. Es la fe la que interpreta como reveladores acontecimientos concretos. «La revelación —dice— sólo es actual cuando encuentra la respuesta de la fe humana»¹⁴. El papel de la fe es, así, fundamental para la revelación: «La revelación, considerada como una comunicación completa, consiste en la conjunción de la actividad de Dios en el interior de la experiencia humana y el reconocimiento humano de que los hechos en cuestión *son* acciones de Dios»¹⁵.

Para Hick los acontecimientos que están en la base de la revelación han de ser necesariamente ambiguos. Si no fuera así, nuestra relación con Dios no sería libre. Ateniéndose al famoso principio luterano, sostiene que Dios ha de permanecer como «Deus absconditus», «escondiéndose a sí mismo detrás de su creación y dejándonos la libertad de reconocer o no sus relaciones con nosotros»¹⁶. «Dios se autorevela activamente en el mundo que él ha hecho. Pero sus acciones no son una manifestación inconfundible e inequívoca; pues entonces los hombres no tendrían libertad cognoscitiva con respecto a su Creador. En su lugar, Dios actúa de tal modo que el hombre es libre de ver o dejar de ver tales acontecimientos como actos divinos»¹⁷.

Es la fe la que «reconoce los sucesos ambiguos como reveladores»¹⁸. Los profetas, dice Hick, interpretan como reveladores de Dios unos acontecimientos que los historiadores seculares describirían como políticos o económicos. Lo mismo sucede en el Nuevo Testamento: la historia de Jesús es ambigua, pues puede ser considerado como un simple profeta o como el Mesías de Dios. «Por ello la respuesta cristiana a Jesús fue y es una interpretación libre, experimentando una fi-

13. J. HICK, *Revelation*, en P. EDWARDS (ed.) «The Encyclopedia of Philosophy» 7 (1967) 190.

14. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, p. 34.

15. J. HICK, *Faith and Knowledge*, London² 1988, p. 28. La cursiva es del autor.

16. *Ibidem*, p. 135.

17. J. HICK, *Religious Faith As Experiencing-As*, en G. N. A. VESLEY (ed.), *Talk of God*, London 1969, p. 34.

18. J. HICK, *Faith and Knowledge*, London² 1988, p. 28.

gura ambigua de un modo distintivo como mediando la presencia transformadora de Dios»¹⁹.

A partir de la experiencia reveladora original surgen unas «expresiones de primera mano de la apercepción religiosa o fe»²⁰. Estas afirmaciones primarias expresan los «hechos de la fe» en que una tradición concreta se basa. Frente a ellos hay que distinguir las proposiciones teológicas, las cuales «no son reveladas, sino el intento humano de comprender sucesos revelatorios»²¹. «No existe un cuerpo de proposiciones teológicas con autoridad divina. Las doctrinas religiosas no son reveladas sino que representan el intento humano de entender el significado religioso y las implicaciones de los eventos revelatorios descritos en las Escrituras»²². Sin embargo, aunque teóricamente quepa distinguir las afirmaciones primarias y las teorías interpretativas, históricamente resulta muy difícil, pues «las afirmaciones primarias han sido absorbidas en un contexto interpretativo de pensamiento»²³.

Tras lo que denomina su «giro copernicano» Hick no cambia sus posturas fundamentales, sino que simplemente amplía el concepto de revelación con el fin de dar cabida en él a las demás religiones.

19. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, London 1989, p. 157. Como ocurría en el caso de la consideración proposicional, también ahora la Sagrada Escritura y la teología son concebidas desde una perspectiva peculiar. La Sagrada Escritura es una colección de documentos escritos por hombres como recuerdo de la acción de Dios en la historia. «La fe de los hagiógrafos, que es su conciencia de la actuación de Dios en la historia, constituye la inspiración en virtud de la cual sus escritos aún tienen el poder de revelar el Dios trascendente a la conciencia humana» J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, p. 72. Por esto mismo Hick dice que admitiría incluir en el canon algunos libros que se pudieran descubrir en Oriente Medio. *Ibidem*, p. 74. La labor del teólogo, desde esta perspectiva, es entender lo que es conocido mediante la fe; el teólogo ha de tomar la fe y señalar sus implicaciones relacionándola con otros ámbitos de conocimiento.

20. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, p. 75.

21. *Ibidem*, p. 68.

22. J. HICK, *Revelation*, en P. EDWARDS (ed.) «The Encyclopedia of Philosophy» 7 (1967) 190. Una doctrina similar fue sostenida por el modernismo.

23. J. HICK, *An Interpretation of Religion*, London 1989, p. 374. K. E. Yandell critica a Hick diciendo que aceptar que un acontecimiento es revelador supone inmediatamente aceptar un contenido proposicional: «si alguien acepta un hecho «E» como acción de Dios, esto implica ciertamente que él cree que «Dios causó 'E'» es verdadero» K. E. YANDELL, *Basic Issues in the Philosophy of Religion*, Boston 1971, p. 248. Sin embargo, no creo que Hick negara esto. Lo que niega Hick es que la proposición «Dios causó E» sea revelada. Para Hick cabría una descripción proposicional de una experiencia revelatoria, pero esta descripción no sería revelada.

Existe, según Hick, una pluralidad de revelaciones del nóumeno divino: «la misma realidad divina ha estado siempre autorrevelándose activamente a la humanidad»²⁴. Las religiones fenoménicas serían revelaciones particulares del único nóumeno divino: «cada religión tiene su santo fundante o su Escritura, o ambos, en los que se ha revelado la realidad divina»²⁵.

En el origen de las grandes religiones existe, según el autor, una experiencia clave o revelatoria. Durante el período que K. Jaspers denominó *axial* (del 800 al 200 a. C.), tuvo lugar «una serie de experiencias revelatorias en distintas partes del mundo que profundizaron y purificaron las concepciones populares de lo divino, experiencias que la fe religiosa sólo puede atribuir al impulso de la realidad divina sobre el espíritu humano»²⁶. Estos «grandes momentos creativos de revelación e iluminación» ocurrieron de modo separado en diferentes culturas y dieron lugar a las diversas religiones, en las que, desde categorías socioculturales propias, se había conceptualizado dicha experiencia: «Dios como humanamente conocido no es Dios *an sich* sino Dios en relación con la humanidad, pensado y experimentado en términos de alguna tradición particular limitada de conciencia divina y respuesta»²⁷.

Evidentemente aquí se está entendiendo la revelación de un modo tan amplio que «no implica necesariamente proposiciones divinas reveladas o intervenciones milagrosas en el curso de la historia humana. Se entiende la revelación en el sentido de que toda conciencia religiosa auténtica es una respuesta a la presencia circundante y el impulso proveniente de la realidad divina»²⁸. En consecuencia, tanto en el budismo —supuestamente ateo— como en el cristianismo se puede hablar de revelación, ya que la experiencia reveladora ni siquiera nos autoriza a hablar de un Dios personal. Por esto, en los últimos escritos, Hick prefiere hablar de *lo Real* y evitar el término *Dios*. Tanto la concepción personal como la impersonal de Dios son fruto del «filtro» al que una tradición particular ha sometido la experiencia revelatoria original.

24. J. HICK, *God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion*, London 1973, p. 140.

25. J. HICK, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs³ 1983, p. 117.

26. *Ibidem*, p. 114.

27. J. HICK, *Towards a Philosophy of Religious Pluralism*, en «Neue Zeitschrift für Systematische theologie und Religionsphilosophie» 22 (1980) 143.

28. J. HICK, *The Theology of Religious Pluralism*, en «Theology» 86 (1983) 336.

III. OBSERVACIONES CRÍTICAS

J. Hick tiene razón al acentuar el carácter histórico-salvífico de la revelación frente a una concepción meramente proposicional. Sin embargo, no es posible rechazar todo elemento proposicional en la revelación. Examinemos en primer lugar los argumentos de Hick en contra del elemento proposicional para considerar después las razones por las que no podemos prescindir de este aspecto y, finalmente, realizar algunos apuntes sobre su epistemología de la experiencia.

1. Las razones que el autor señala contra el llamado «modelo proposicional» de la revelación son fundamentalmente tres. En primer lugar, dice, una revelación proposicional implicaría una concepción «intelectualista» de la revelación. Esta objeción de Hick es bastante difusa y podría referirse a muchas cosas. Podría querer decir que una revelación proposicional estaría desconectada de la historia, ya que el significado concreto de una proposición se establecería sin tener en cuenta las coordenadas de espacio y el tiempo. Pero no existe una conexión necesaria entre una revelación proposicional y una hermenéutica tan simple del valor de una proposición. Podría darse el caso de que una proposición fuera abstracta —no entramos en la discusión de este punto— pero la realidad a la que se refiere no fuera abstracta. Además hay que hacer notar que, aunque la Sagrada Escritura contiene proposiciones de valor metafísico acerca de Dios, las proposiciones bíblicas hacen referencia normalmente a la historia. Hick podría querer decir también que una revelación proposicional sería abstracta y no tendría conexión con el sujeto. Pero no sólo no hay ninguna razón para pensar que una proposición que exprese una verdad sobre Dios o la historia estaría desconectada de la existencia humana, sino que precisamente sólo cuando una proposición expresa una verdad reclama la respuesta del hombre²⁹.

La segunda razón que invoca Hick es que en el caso de que la revelación fuera proposicional, la libertad del hombre sería mermada. Para Hick Dios puede revelarse en la historia, pero no puede revelarse a sí mismo mediante proposiciones. Según el autor en este caso Dios forzaría nuestra libertad. Pero, ¿por qué van forzar nuestra libertad unas proposiciones y no una actuación de Dios? Que Dios revelara el

29. Esta crítica a la acusación de «intelectualismo» puede encontrarse en P. HELM, *The Divine Revelation: The Basic Issues*, London 1982, pp. 23-25.

significado de su acción no convertiría la proposición que lo expresa en autoevidente³⁰. El acto de comunicar algo no implica ninguna constricción para la persona a la que se comunica³¹. Por otra parte, la concepción que Hick tiene de la autonomía humana no se corresponde con la realidad. «Si existe algo claro en la concepción cristiana del modo en que Dios habla a los seres humanos y se revela a sí mismo es que existe una resistencia del hombre ante estos esfuerzos divinos. Que Dios hable a alguien, incluso expresando alguna proposición, no parece que garantice que lo que diga vaya a ser aceptado»³².

Una tercera razón para negar el carácter proposicional de la revelación se relaciona con su «hipótesis pluralista». Si existiera una revelación proposicional esto significaría que «lo Real» se ha revelado de manera contradictoria en las distintas religiones o bien que existe una única revelación de Dios frente a la pluralidad de religiones. Para evitar esta conclusión Hick afirma que las proposiciones no son reveladas sino fruto de la conceptualización, del filtro cultural al que los creyentes han sometido la experiencia religiosa original. Pero ¿en nombre de qué puede impedir Hick que exista una única revelación de Dios?

Los argumentos de Hick en este punto, reedición de las viejas acusaciones deístas, son sumamente débiles. Según él, sería una contradicción que un Dios bueno que quiere que todos los hombres se salven se revelara sólo en una religión³³. Es verdad que el pluralismo religioso exige una reflexión del creyente y —a mi juicio— los teólogos nunca han olvidado este problema: las doctrinas relativas a la fe implícita o la ignorancia invencible son buena prueba de ello³⁴. Pero no hay por qué suponer una revelación indefinida tal como hace Hick. Por otra parte, el giro copernicano de Hick no es tan grande

30. K. E. YANDELL, o. c., p. 214 y R. PERRET, *John Hick on Faith. A Critique*, en «International Journal for Philosophy of Religion» 5 (1974) 64, que repite las posiciones de Yandell, realizan esta misma crítica.

31. J. LAMONT, *The Nature of Revelation*, en «New Blackfriars» 72 (1991) 339 realiza una crítica similar de esta tesis frente a la versión de ella que sostuvo J. S. von Drey.

32. G. I. MAVRODES, *Revelation in Religious Belief*, Philadelphia 1988, p. 126.

33. Cfr. el tratamiento de este tema en P. BYRNE, *John Hick's Philosophy of World Religions*, en «Scottish Journal of Theology» 35 (1982) 289-301.

34. Cfr. una buena respuesta a Hick en G. D'COSTA, «*Estra ecclesiam nulla salus*» revised, en I. HAMNETT (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief*, London 1990, pp. 130-147. El autor, que ha publicado numerosos trabajos sobre el pluralismo, muestra cómo Hick malinterpreta esta afirmación y la importancia de mantenerla.

como él cree pues aplicar al budismo el concepto de revelación sólo es posible si éste es descrito desde conceptos que están intrínsecamente unidos a la existencia de un Dios personal³⁵.

2. Tras esta consideración de las objeciones de Hick, pasemos a ocuparnos de la importancia del elemento proposicional en la revelación. Para ello, podemos acudir a un examen del uso del verbo *revelar* en el lenguaje ordinario³⁶. En efecto, el nombre *revelación* y el verbo *revelar* no son usados sólo en el contexto religioso, sino que tienen un uso no religioso. Para analizarlo podemos servirnos del siguiente esquema, que considero el básico:

X revela Z a Y mediante (a través de...) K

Aunque no es un esquema completo —no incluye, por ejemplo, las variables de lugar y tiempo— en él podemos encontrar los elementos más significativos. No quiere decirse que los elementos hayan de ser mencionados en cada ocasión pero, para que haya revelación genuina estos elementos han de aparecer. Examinemos cada variable.

¿Qué podría ocupar el lugar de la X? Obviamente lo primero que se nos ocurren son las personas. Pero también podríamos pensar en situaciones o entidades impersonales. Es el caso de «las huellas revelaron quién era el asesino» o «el poco interés que mostraron cuando lo propuso reveló que no querían ir a la excursión». En el contexto religioso el sujeto es normalmente Dios, aunque también podrían ser también situaciones o entidades impersonales. En efecto, podemos decir: «La Biblia revela...» o «La destrucción de Jerusalén revela...». Sin embargo, en el contexto religioso indirectamente el sujeto es siempre Dios. El es quien revela mediante la Biblia o la destrucción de Jerusalén. No ocurre así en contextos no religiosos, donde no es imprescindible —como en el caso de «las huellas revelaron...»— el sujeto personal.

35. Cfr. P. ALMOND, *John Hick's Copernican Theology*, en «Theology» 86 (1983) 37.

36. Sigo en este punto algunas indicaciones de G. I. MAVRODES, o. c., pp. 88-109. Respecto al significado del término «revelar» Cfr. J. L. ILLANES, *Evolución intelectual, uso del lenguaje y géneros literarios. Un ejemplo en Tomás de Aquino: los términos «revelatio» y «revelare» y la determinación de su significado*, en «Studium» 21 (1981) 521-526. Podríamos haber utilizado también una argumentación por «reductio ad absurdum» como hace J. LAMONT, o. c., pp. 337-345: si la revelación no es proposicional, se sigue que no es verdadera ni falsa y que no se puede contener en la Sagrada Escritura, lo cual es inaceptable para el cristiano.

Pasemos a la segunda variable, la Z. ¿Qué cosas pueden ser contenido de la revelación? En los contextos no religiosos el término *revelar* tiene un sentido muy amplio y de modo que da pie a pensar que casi todo tiene cabida: una proposición («me reveló que era un agente secreto»), una característica de la persona («lo que hizo reveló su impaciencia»), etc. En el contexto religioso algunos autores mantienen que Dios se revela a sí mismo, mientras que otros mantienen que revela proposiciones. Pienso que la disputa está mal planteada en estos términos. Dios, cuando se revela, se revela siempre a sí mismo. El medio, sin embargo, puede ser proposicional, como veremos a continuación.

Respecto a la variable Y apenas existen disputas: ha de referirse a una entidad personal y consciente, ya que ninguna otra podría ser receptora de una revelación. La última variable, la K, que se refiere a los medios, indica primordialmente una acción, especialmente en el caso de un sujeto personal. En este sentido podemos decir que *revelar* es lo que G. Ryle denomina un «verbo de logro» (*achievement verb*), es decir, aquel verbo que requiere unas actividades subordinadas para ser significativo. *Revelarse a sí mismo* tiene sentido cuando es especificado por otras actividades: uno se revela a sí mismo hablando, escribiendo, realizando tal o cual acto³⁷.

Centrémonos ahora en el contexto religioso. El punto más discutido es si Dios se revela a sí mismo en la historia o revela proposiciones. Nuestro objetivo es mostrar que no existe tal posible alternativa: para que Dios se revele a sí mismo en la historia son necesarias proposiciones y las proposiciones revelan a Dios mismo.

Examinemos en primer lugar, qué quiere decir que Dios se revela a sí mismo. Puede iluminarnos la analogía con una persona. Tenemos entonces que examinar el caso «Juan se revela a sí mismo mediante K». ¿Qué queremos decir con «a sí mismo»? Es un término que puede tener un sentido muy amplio, pero me parece que con él fundamentalmente nos referimos a la interioridad, al modo de ser de la persona. El medio de la revelación, la variable K, son indudablemente acciones de la persona. Pero no sirven cualquier tipo de acciones. Nunca consideraríamos que mediante una acción inconsciente se revele la persona. Es necesario que las acciones sean intencionales. Ahora bien, só-

37. Cfr. la consideración de *revelar* como verbo de logro en W. J. ABRAHAM, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*, Oxford 1982, pp. 10-13.

lo podemos penetrar en el sentido o intención de la acción de una persona si ella nos lo manifiesta. No sabemos qué sentido puede tener, por ejemplo, un beso. Vemos a Juan dar un beso a Margarita y decimos: «el beso de Juan revela su amor a Margarita». Pero esto no es inmediato. Podría ser que el contexto del beso fuera el juego de las prendas. Es preciso atender al contexto. Pero aún esto es insuficiente pues una misma acción puede tener muchas descripciones posibles: puede ser un beso de agradecimiento o de saludo o expresión de amor. Para que la acción revele a la persona es preciso conocer el sentido que la persona imprime a su acción y éste no se puede conocer si no es la misma persona quien nos lo manifiesta. Esta manifestación ocurre ordinariamente mediante el lenguaje, ya sea articulado, ya sea corporal. Tenemos pues ya el medio mediante el que podemos decir que alguien se revela: «Juan se revela a sí mismo actuando y comunicando el sentido de su acción».

Analicemos ahora el caso de la revelación religiosa. Decimos que «Dios se revela a sí mismo mediante K». Ahora bien, por analogía con el caso de los agentes personales conscientes, podemos decir que ese medio de revelación es la acción —y hasta aquí estaríamos de acuerdo Hick— y la comunicación del sentido de esa acción —y en esto Hick discreparía—. Para Hick el sentido de la acción es puesto por el sujeto a quien se dirige la revelación. Pero si esto fuera así, no podríamos hablar de que Dios se revela «a sí mismo». Supongamos que digo: «Dios revela su amor al hombre en la cruz de Cristo». Según Hick el hecho —la cruz— es experimentado por el sujeto e interpretado mediante la fe como signo del amor de Dios. Pero entonces, ¿con qué derecho digo que ese hecho es revelación de Dios? Sólo puedo suponerlo. Es el mismo caso del beso de Juan a Margarita. Yo lo interpreto como signo del amor de uno a la otra, pero no puedo saber si el signo revela el amor de Juan a Margarita. Es necesario que Dios acompañe con palabras su acción de modo que sólo si comunica el sentido de su acción ésta puede ser interpretada como revelación de Dios mismo. Como dice W. J. Abraham: «Sólo porque Dios ha dicho su palabra podemos estar seguros de lo que ha hecho en la creación y en la historia y de sus intenciones y propósitos al actuar en la creación y la historia. Sin su palabra, la alternativa no sería simplemente establecer conjeturas cautelosas y tentativas sobre lo que hace, sino un agnosticismo radical»³⁸.

38. W. J. ABRAHAM, *o. c.*, p. 21.

Esta comunicación por parte de Dios del sentido de su acción se realiza mediante proposiciones. Resulta, por tanto, que las proposiciones son medio indispensable para que Dios mismo se revele al hombre. Para que sea posible la revelación en la historia no basta el hecho; es precisa la palabra. «Sólo a través de la palabra que me interpela puedo con claridad distinguir al Tú divino»³⁹. La acción no es plenamente inteligible como revelación si no va acompañada por la palabra, que expresa el sentido de la acción divina. «La estructura de la revelación es sacramental: consta de hechos, de acontecimientos iluminados por la palabra»⁴⁰.

Por otra parte, hay que decir que no existe una antítesis entre proposición y persona. No cabe una distinción exclusiva entre proposiciones y persona porque existe la posibilidad de que las proposiciones sean expresiones de una persona⁴¹. El objeto de la fe no es la proposición sino Dios mismo: «Actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem»⁴².

3. La última observación se refiere al tratamiento de la experiencia religiosa, en el cual descansa todo el discurso de Hick sobre la revelación. Es su epistemología de la experiencia la que conduce a una progresiva subjetivización de la revelación. Hick, apoyándose inicialmente en Wittgenstein y posteriormente en Kant, concibe todo conocimiento como producto de la interpretación del sujeto, de modo que incluso el conocimiento sensorial es interpretativo. Con ello niega toda posible intencionalidad al conocer e impide trascender al sujeto.

Si somos coherentes con lo que Hick dice, no sabríamos más de Dios tras su revelación que antes. En efecto, no podemos saber qué es lo que Dios ha hecho puesto que lo que es revelado es un acontecimiento o un hecho, pero nunca su significado. El significado es siempre ambiguo y depende de nuestra interpretación. Hick encierra así al creyente en un subjetivismo total.

Frente a ello hay que decir algo que el mismo Wittgenstein subrayó: si es posible un «ver como» es porque existe un «ver». Para Wittgenstein existen dos usos o sentidos de «ver»; el «ver como» es só-

39. J. M. ODERO, *Experiencia y revelación. Reflexiones sobre la teología de la revelación*, en «Scripta Theologica» 21 (1989) 191.

40. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca 1977, p. 441.

41. Cfr. P. HELM, o. c., p. 27.

42. STO. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

lo uno de los sentidos y tiene una aplicación limitada a ciertos casos a los que Wittgenstein se refiere como «darse cuenta de un aspecto». No es posible extender este concepto a toda la experiencia: no puedo decir, subraya Wittgenstein, que «veo» un tenedor «como» un tenedor; simplemente «veo» un tenedor⁴³.

Si eliminamos el trascendentalismo presente en la teoría de la percepción de Hick, podemos aceptar algunos aspectos de su propuesta. Es verdad que la fe ilumina nuestra experiencia natural y nos hace ver en ella indicios de un mundo superior. Mediante la fe penetramos de forma más límpida y profunda la realidad natural⁴⁴. En este sentido, podemos admitir que, como dice Hick, la fe tenga un carácter interpretativo.

43. Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. ANSCOMBE, London 1958, p. 206. Esta crítica aplicada a Hick se encuentra en L. B. KEELING - M. F. MORELLI, *Beyond Wittgenstenian Fideism. An Examination of John Hick's Analysis of Religious Faith*, en «International Journal for Philosophy of Religion» 8 (1977) 253-255 y R. PERRET, o. c., p. 59.

44. Es un tema que fue desarrollado ya por P. ROUSSELOT, *Los ojos de la fe*, en «Cuadernos 'Institut de teologia fonamental'» 1 (1987) 28.

EN TORNO AL CONCEPTO DE REVELACIÓN Y LAS CATEGORÍAS QUE PERMITEN EXPRESARLO

JOSÉ LUIS ILLANES

Desde los inicios de la Teología, y particularmente desde el momento en el que, a partir del siglo XVII, la revelación se convirtió en una de las cuestiones a las que la Teología dedicó una atención más detenida, explícita y refleja, los autores han ido tomando posición respecto a cuáles sean los vocablos, nociones o categorías más adecuados para expresar su naturaleza.

Limitándonos a la literatura más reciente y, dentro de ella, a los intentos de una presentación o valoración de conjunto, puede decirse que, en líneas generales, los manuales de la primera parte de nuestro siglo privilegian una única forma expresiva: el sustantivo «palabra» o, equivalentemente, el verbo «hablar». En una obra redactada contemporáneamente al Concilio Vaticano II, René Latourelle sintió la necesidad de ampliar las referencias, y acudió a tres términos, que consideró clave: palabra, testimonio, encuentro¹. Heinrich Fries, y con él otros muchos autores, remiten a la historia y a la palabra². Desde una perspectiva algo diversa, Avery Dulles presentó en su *Models of revelation* un cuadro algo más amplio, hablando de la revelación como doctrina, como historia, como experiencia interior, como presencia dialéctica, como nueva conciencia³.

La panorámica ofrecida por Dulles intentaba ser abarcante, y al menos en parte lo es, aunque cabe oponerle algunas observaciones críticas, relacionadas con su recurso al concepto de modelo, que sugiere la confrontación entre esquemas cerrados sobre sí mismos entre los

1. Cito por la quinta edición castellana, hecha sobre la segunda edición francesa: *Teología de la revelación*, Salamanca 1982, pp. 403 y ss.

2. H. FRIES, *Teología fundamental*, Barcelona 1987, pp. 285-287.

3. *Models of revelation*, Dublín 1982, pp. 27-28 y, a partir de ahí, el resto del libro.

que, por tanto, resulta necesario optar; lo que, a nuestro juicio, no corresponde con lo que es, de hecho, el proceder teológico. En todo caso, y limitándonos a la cuestión que ahora nos ocupa, baste decir que el problema no consiste tanto en optar entre perspectivas, cuanto en analizar las diversas categorías o expresiones posibles para detectar la que puede ser calificada como fundamental o básica, es decir, la que, expresando los aspectos nucleares, permite jerarquizar las notas, propiedades o dimensiones de la revelación hasta estructurarlas en una explicación coherente.

Por lo demás —y el elenco de posiciones ofrecido por Dulles lo muestra con claridad— en este tema se entrecruzan dos registros, referido uno a la revelación en cuanto acto y otro a la revelación en cuanto contenido o realidad revelada. Esta mezcla de registros es, a decir verdad, inevitable, pues se trata de cuestiones íntimamente relacionadas. Más aún puede decirse que la categoría a la que se acuda para expresar la naturaleza de lo revelado está en estricta dependencia de cómo se haya entendido el acto de revelación. Sigamos, pues, ese itinerario analizando las dos etapas fundamentales que cabe distinguir a ese respecto.

La revelación como palabra, comunicación de saber, doctrina

Como señalábamos hace un momento, la teología manualística y neoescolástica privilegió la noción de *palabra*, presentando, en consecuencia, a la revelación como un *hablar* de Dios. Más concretamente, como hablar de Dios que transmite una *información*, que *comunica un saber*. Aun dejando clara constancia de que la revelación tiene dimensiones existenciales, pues al desvelar la verdad de Dios y la hondura de su designio le manifiesta al hombre su destino, en un contexto de reacción antirracionalista primero y antimodernista después, esta teología dejó en segundo lugar ese punto, para insistir en cambio en los aspectos intelectuales, es decir, en la información o conocimiento que la revelación transmite; más aún, puso el acento en el contenido conceptual y nocionalmente expresable de la revelación y, por tanto, en sus aspectos proposicionales. Coherentemente con todo ello, subrayó también la cohesión intelectual del contenido la fe cristiana, en cuanto verdadero y propio cuerpo de verdades relacionadas entre sí; de ahí la importancia que, junto a las expresiones ya mencionadas, adquirió el vocablo *doctrina*.

La polémica antirracionalista llevó también a recalcar la trascendencia de la verdad cristiana, fruto no del ingenio humano, sino de un don de Dios; lo que, por lo que a la revelación se refiere, condujo a insistir en su carácter de enseñanza: el hablar de Dios en que la revelación consiste fue así presentado como un hablar no mayéutico sino manifestativo, es decir, un hablar encaminado no a despertar la inteligencia y excitarla en la busca de la verdad que le resulta proporcionada, sino a transmitir conocimientos que trascienden a aquél que los recibe, de modo que puede recibirlos sólo en la medida en que se deja enseñar por quien tiene acceso a niveles más elevados del saber y puede por tanto hablar con la autoridad que de ahí deriva. *Revelatio divina* —dirá por ejemplo uno de los teólogos más importantes y representativos de esta época, Réginald Garrigou-Lagrange— *est formaliter locutio Dei ad hominem, per modum magisterii*⁴. El concepto mismo de magisterio fue juzgado por algunos como insuficiente, puesto que evoca un actuar que tiende a formar la inteligencia del discípulo de manera que cabe pensar en que llegue un momento en que éste pueda independizarse del maestro y dar, por sí mismo, razón de la verdad; de ahí que propusieran acudir a la noción de *testimonio*, a fin de subrayar que la verdad es aceptada sola y exclusivamente por la autoridad del que la testifica: la revelación no sería pues tanto una *locutio Dei docens*, cuanto una *locutio Dei attestans*⁵.

Al seguir este itinerario intelectual esa teología contaba, sin duda, por lo que al uso de la expresión «palabra de Dios» se refiere, con una fuerte fundamentación bíblica, y manifestaba una clara conciencia de los problemas de su propia época y, en general, de la trascendencia de la verdad cristiana, si bien, en su fuerte polémica con el racionalismo, se dejó, en más de un punto, condicionar por él, hasta dar del dato escriturístico sobre el hablar de Dios una interpretación un tanto reductiva. Y esto por dos razones:

a) el deseo por marcar hasta el extremo el valor noético de la revelación, hizo que la palabra y el hablar fueran entendidos como realidad y acto no sólo informativos, sino preferente o incluso exclusiva-

4. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De revelatione*, Roma 1950, vol. I, p. 141, con el comentario subsiguiente.

5. De hecho, la diferencia entre uno y otro planteamiento es más aparente y terminológica que real o de contenido, como ya señaló N. IUNG, *Révélation*, en *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIII, cols. 2584-2586, donde pueden encontrarse otras referencias.

mente informativos; de esa forma se dejaron en un segundo planos algunos de los presupuestos antropológicos de la comunicación —y entre ellos, algunos de los decisivos— para prestar atención sólo a la capacidad que el lenguaje tiene para transmitir conocimientos, excluyendo otras dimensiones de los actos de lenguaje o, al menos, no atribuyéndoles toda su importancia;

b) la preocupación por subrayar la trascendencia de la revelación y su diferencia frente al proceso ordinario o natural del conocimiento, es decir, la preocupación por recalcar su origen divino y el deseo de marcar las diferencias con respecto a un conocer que parte de hechos o experiencias, condujo además a privilegiar en el lenguaje su componente o dimensión oral, concibiendo la revelación como palabra pura, con exclusión de otras mediaciones expresivas.

Ninguno de los escolásticos y neoescolásticos ignoraba la capacidad de evocación de Dios que posee la naturaleza, ni —como es lógico— la centralidad que en el economía de la salvación poseen las acciones, pero las preocupaciones polémicas recién descritas, unidas a un deseo de clarificación conceptual a ultranza, les cerraron el camino hacia toda síntesis orgánica. La creación fue, pues, vista como manifestación o revelación, pero revelación meramente natural, simple presupuesto de la acción comunicadora divina y no parte de ella; acuñando en consecuencia expresiones o modos de hablar que subrayaban su distinción e incluso su contraposición respecto a la comunicación divina acontecida en la historia de la salvación: «la revelación natural tiene lugar mediante las cosas que han sido hechas (*per facta*); la sobrenatural, mediante palabras (*per verba*)»⁶. Las acciones de Dios a lo largo del Antiguo Testamento, hasta culminar con la entrega de Cristo, fueron a su vez descritas, ciertamente, como hechos salvíficos, pero no propiamente hablando reveladores: Cristo —se afirma— revela con su palabra y salva o redime con su vida.

En términos generales, puede finalmente decirse que una preocupación por la objetividad de la verdad, legítima en sí misma pero vivida con crispación, les llevó a excluir toda referencia personalista; como se evidencia de forma gráfica en los autores que definen la

6. C. PESCH, *Praelectiones dogmaticae*, vol. I, n. 151; no se trata, por lo demás, de una posición personal de Pesch, sino de un modo de pensamiento y de expresión común, incluso en los términos, a la casi totalidad de los autores escolásticos y neoescolásticos.

revelación como *locutio Dei attestans*. Esa expresión connota en efecto una referencia a la persona del testigo, más aún al acto de homenaje que implica aceptar su testificación, pero todo ello, en los teólogos de esa época, quedó de ordinario restringido al ámbito del puro reconocimiento, de su veracidad, abstrayendo de otras dimensiones o relegándolas a un momento ulterior, una vez que se supone la revelación ya definida. Una opción metodológica, común a estos autores, según la cual el estudio de la revelación genéricamente considerada, debe preceder por entero a la consideración de la revelación cristiana —lo que presupone que se aspira a definir la revelación, y el hablar, sin hacer referencia a lo revelado o lo dicho—, no fue ajena, como resulta obvio, a esos plantemientos, haciéndolos posibles o, al menos, facilitando su difusión.

La revelación como encuentro, interpelación y vocación o llamada

Los límites del planteamiento escolástico que acabamos de analizar no tardaron en hacerse patentes a medida que avanzaba nuestro siglo. A ello contribuyeron los estudios bíblicos, que pusieron de manifiesto la riqueza que el término «palabra» tiene en la Escritura, en la que connota no sólo la capacidad manifestativa, sino también la creativa y trasformadora; la reflexión filosófica y antropológica sobre el lenguaje, que evidenció la multiplicidad de sus funciones, tanto informativas como performativas; y, muy particularmente, el desarrollo de la teología, en busca de síntesis más integradoras y vitales.

La dimensión manifestativa o reveladora de los hechos, y concretamente de las acciones, fue pronto reconocida. Los acontecimientos salvíficos y, en consecuencia, la historia como proceso al que esos acontecimientos dan vida y en el que se sitúan, entraron así en la reflexión teológica sobre la revelación, hasta acceder a un primer plano. Paralelamente la creación, el universo que nos rodea y su desarrollo, dejaron de ser, en este contexto, mera revelación natural, para aparecer, en cambio, como el primer momento del proceso de la revelación divina, momento que, ciertamente, no manifiesta su sentido sino a la luz de los posteriores —los acontecimientos de la historia de la salvación—, pero que no por ello deja de ser, en la intención divina, una primera acción ordenada y vinculada a las posteriores.

Un riesgo amenazaba, al llegar a este punto, a la Teología: pasar de la afirmación del valor manifestativo de las acciones salvíficas a

considerar que la historia —en general o, al menos, la historia de la salvación— es reveladora por sí misma, sin necesidad o incluso con exclusión de la palabra. Esta conclusión resulta coherente en planteamientos de signo hegeliano, no lo es en cambio si, como reclama la fe católica, se considera que la Trinidad trasciende a la economía. La historia, también la historia de la salvación, se presenta, ante la mirada humana, como una realidad en situación de claroscuro. Sólo la palabra puede desvelar el sentido último del acontecer, y manifestar plenamente a ese Dios que a través del acontecer se desvela y comunica. La revelación se estructura, en suma, como señala la *Dei Verbum*, mediante *gesta et verba*, acciones y palabras, intrínsecamente ligadas entre sí, de manera que «las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; y, a su vez, las palabras proclaman las obras y explican su misterio»⁷.

Pero, si queremos tener una visión completa de la enseñanza contenida en la *Dei Verbum* no podemos detenernos en el número 2 sino que es necesario pasar adelante, hasta llegar al 4, en el que se afirma que Jesucristo, «palabra hecha carne», «con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras (...) lleva a plenitud toda la revelación (...); a saber, que Dios está con nosotros». La revelación no consiste sólo en palabras y acciones, sino, más radicalmente, en una persona, Cristo Jesús. Una persona que se nos da a conocer, ciertamente, a través de palabras y acciones, es decir, del curso entero de su vida terrena, desde el nacimiento hasta la muerte y resurrección, pero que, a través de esas palabras y acciones, remite a lo que él mismo es, al misterio profundo de su propio ser. La revelación considerada en su culmen radica en Cristo mismo, en su persona. Cristo no sólo pronuncia palabras en nombre de Dios, sino que él mismo es palabra y palabra definitiva. En él se nos da a conocer que Dios se comunica a los hombres, precisamente porque Cristo no es otra cosa que Dios en acto de comunicarse: verle a él es ver al Padre, entrar en comunión con él es entrar en comunión con el Padre⁸.

7. CONC. VATICANO II, Const. dog. *Dei Verbum*, n. 2. El mejor comentario al capítulo primero de la *Dei Verbum* sigue siendo el realizado por Henri de Lubac, en B.-D. DUPUY (ed.), *La revelación divina*, Madrid 1970, t. I, pp. 181 ss.

8. Cfr. Jn 14, 9 y 1 Jn 1, 3. Sobre la persona de Cristo como culmen de la revelación, permitámenos remitir a nuestro artículo *Revelación y encuentro con Cristo*, en «Salmanticensis» 30 (1983) 295-307.

El planteamiento que acabamos de resumir no ignora nada de cuanto la anterior teología pretendía defender —el valor noético y la trascendencia de la revelación—; al contrario lo recoge plenamente, aunque incorporándolo en una visión más integradora, es decir, menos condicionada por contraposiciones polémicas y, por tanto, más fiel al dato bíblico y a la experiencia viva del existir cristiano. De ahí una evolución doctrinal y teológica que ha traído consigo, como consecuencia connatural, la aparición y difusión de nuevas categorías, que tienen todas ellas un rasgo en común: el horizonte personalista.

La primera y más básica de esas categorías tal vez sea la de *comunicación interpersonal* o *encuentro*. El hablar, todo hablar, es, por naturaleza, realidad interpersonal: quien habla se dirige a otra persona situándose ante ella como un yo ante un tú, es decir, valorándola en cuanto sujeto capaz de un acto de escucha. En esa comunicación interpersonal que es el hablar, el mensaje que se trasmite ejerce una función mediadora. De ahí que el carácter interpersonal de la comunicación crezca precisamente en relación con el contenido del mensaje, más concretamente en la medida en que el mensaje, implicando a las personas que hablan, las remita la una a la otra. Por eso la revelación, en la que Dios se dirige al hombre dándole a conocer su designio de amor hacia él, es comunicación altamente interpersonal, acto por el que Dios sale al encuentro del hombre y entra en relación directa e inmediata con él.

Esta estructura de comunicación profunda, presente en toda palabra de amor y muy particularmente en la palabra divina, llega a su culminación en Jesucristo. En la economía del Antiguo Testamento las comunicaciones de Dios eran sólo anticipos que orientaban hacia una manifestación suprema del poder y del amor divinos, de la que, por lo demás, el hombre veterotestamentario ignoraba su fisonomía definitiva. En Cristo pasamos del régimen de las promesas al de las realidades; esa comunión con Dios que se anunciaba, aunque a veces confusamente, a lo largo del Antiguo Testamento, se hace realidad en Cristo de modo pleno: no sólo se nos manifiesta que el don que Dios reserva a los hombres no es otra cosa que Dios mismo, sino que ese designio se desvela en el instante mismo de realizarse en el propio Jesús. Cristo no anuncia una comunicación futura, sino esa comunicación que ya realizada. Cristo palabra remite a Cristo vida. Recibir la palabra de Cristo es entrar en el misterio de Cristo, participar de la comunicación de vida divina que en Cristo se realiza y que desde él se difunde.

Por todo eso las categorías de relación interpersonal y de encuentro resultan decisivas. Pero junto a ellas, y completándolas, se debe situar una tercera: la de *interpelación*. La palabra de la revelación no es sólo palabra informativa, sino también —y primariamente— palabra que interpela, palabra que Dios dirige al hombre incidiendo en su situación concreta y buscando de él una respuesta comprometida, existencial. Bultmann supo verlo, sólo que una fuerte influencia heideggeriana y una preocupación, justa en sí misma pero mal orientada, por evitar toda cosificación de la palabra, le llevaron a contraponer *interpelación* e *información* o *conocimiento*, en lugar de advertir su complementariedad⁹. Porque la realidad es que toda *interpelación* vehicula una *información*, aunque sea mínima; al menos, que existe un ser —aquél de quien la *interpelación* proviene— que es capaz de *interpelar* y otro —aquél a quien se dirige— que puede ser *interpelado*. La *interpelación* cristiana implica mucho más, ya que, de una parte, nos introduce en el misterio de Dios, dándonos a conocer que es amor y que nos ama, y, de otra, nos desvela la hondura de nuestro propio ser, manifestando que podemos recibir y devolver un amor que posea dimensiones de infinito.

Una vez dicho todo eso, es decir, una vez reafirmado que la revelación implica mensaje, comunicación de conocimientos, doctrina, hay insistir en que ante todo y primariamente es *interpelación*. Lo que palabra reveladora busca no es instruir la inteligencia humana, sino provocar la conversión. Si Dios se dirige al hombre no es para aumentar sus conocimientos, sino para situarse ante él como un yo se sitúa ante un tú del que reclama reconocimiento y respuesta. La información, el desvelamiento del ser de Dios y del nuestro propio, están incorporados a la *interpelación* que Dios quiere dirigirnos y, por así decir, a su servicio. El mensaje cristiano es, en suma, doblemente existencial: lo es por su contenido, ya que versa sobre el fondo de lo real —el designio amoroso de Dios—, y, en consecuencia, sobre las coordenadas personales y personalizantes de las que dependen el sentido y valor de la existencia; pero lo es también por su estructura formal o expresiva, ya que ese designio divino nos es dado a conocer no a modo de enseñanza fría o despegada, sino como parte de una *interpela-*

9. Ver L. ALONSO SCHÖKEL, *Revelación y doctrina*, en AA. *La palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum»*, Bilbao 1991, pp. 229 ss.

ción divina que, interrumpiendo el fluir de los acontecimientos, saca del anonimato y la superficialidad y coloca ante la necesidad de responder.

Por eso lo que la palabra reveladora provoca al ser recibida no es sólo una iluminación de la inteligencia y una ampliación del horizonte intelectual, sino una *toma de conciencia*, es decir, un conocimiento en el que el sujeto se encuentra implicado, manifestado a sí mismo, situado ante las dimensiones últimas de lo real y llamado a actuar en consecuencia. Por eso también lo que esa palabra reclama no es una simple aceptación, sino precisamente fe; y ello no sólo porque el mensaje trasciende a la inteligencia, sino además —y más profundamente— porque se trata de un mensaje dirigido a la persona hasta comprometerla en su totalidad. A lo que toda interpelación tiende no es, meramente, a que se reconozca la verdad de su contenido, sino a que se reaccione vitalmente ante ella. Y esto vale también, y particularmente, respecto a esa interpelación suprema que es la revelación: a lo que Dios aspira al revelarse no es sólo a que se tenga por verdadero lo revelado, sino a que se viva de la verdad que la revelación manifiesta; más aún, a que el hombre se entregue a ella, porque esa verdad no es otra cosa que la verdad de un Dios que ama al hombre y le manifiesta su amor.

Llegamos así a una nueva expresión o categoría que termina de perfilar los contornos del concepto de revelación: *vocación o llamada*. A decir verdad entre estos vocablos y los dos anteriores hay una diferencia que, en gran parte, es sólo de matiz. La voz interpelación, evoca la acción de dirigir a alguien una demanda o interrogación solicitando una respuesta; la vocación es una interpelación, pero una interpelación que invita a caminar en una determinada dirección, a dirigirse hacia una meta, mejor —al menos en el caso de la revelación cristiana— a acercarse hacia aquél que, interpelando, invita a entrar en su intimidad. En virtud de la revelación, la Iglesia y cada cristiano se saben llamados; más aún, constituidos como Iglesia y como cristiano en virtud de la convocación que les da a conocer el don divino y les introduce en su dinámica. La revelación es realidad fundante, que manifiesta al hombre su destino —la comunicación con Dios— y lo hace de modo personal, es, decir, invitando a dirigirse hacia El. Gracias a la revelación el hombre conoce, de manera radical y a la vez concreta, personalizada, su razón de ser y su posición en el mundo, se sabe situado ante Dios, invitado a la comunión con El y, en consecuencia

—dada la infinitud del amor divino—, a la vez y contemporáneamente dotado de misión, es decir, enviado a manifestar a los demás hombres, con su vida y con su palabra, la llamada que Dios les dirige.

Consideración final

Comenzábamos nuestra exposición preguntándonos por las categorías que permiten expresar y precisar la fisonomía de la revelación cristiana, y por el orden o jerarquía que cabe establecer entre ellas. A lo largo de los párrafos que anteceden han ido apareciendo diversos vocablos, seis de ellos fundamentales: palabra, testimonio, información o doctrina, encuentro, interpelación, vocación o llamada. Según los diversos momentos, unos u otros han ocupado u ocupan, en los escritos teológicos, una posición de privilegio. Todos ellos son, en cualquier caso, imprescindibles, si se quieren dibujar con exactitud los contornos de esa realidad cristiana básica que es la revelación; el problema que se plantea no es por eso, como apuntábamos al principio y acabamos de recordar, el de optar por uno con exclusión de los otros, sino más bien el de determinar a cuál o a cuáles puede otorgársele la primacía en cuanto noción o vocablo que ofrece la clave para llegar a una exposición integradora. Como se desprende de cuanto antecede, nuestra respuesta es al efecto clara: el eje explicativo del concepto de revelación está determinado por las nociones de palabra de Dios y de vocación o llamada.